



ARTIGO

BATUQUES DA TERRA, RITMOS DO MAR: EXPRESSÕES MUSICAIS E CONEXÕES CULTURAIS NO NORTE DE MOÇAMBIQUE (SÉCULOS XIX-XXI)

Contato
Rua Marquês de São Vicente, 225
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil
22451-900 – Cx. Postal: 38097
regianemattos@puc-rio.br

 Regiane Augusto de Mattos*

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil

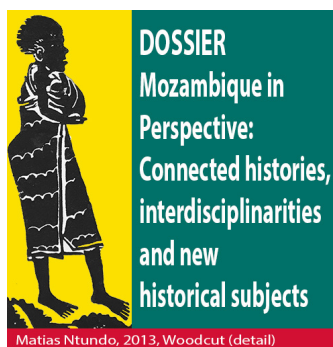
Resumo

O principal objetivo deste artigo é analisar as conexões históricas e culturais entre as sociedades do norte de Moçambique e as localizadas no oceano Índico por meio das expressões musicais, seus usos e transformações entre os séculos XIX e XXI. Partindo dos batuques das populações macuas, batuques de réua, maulides e *dtiqiri* das confrarias muçulmanas até o tufo, pretende-se abordar alguns aspectos, como as formas de organização em torno das relações de gênero, parentesco e controle da terra e a presença do islamismo, fundamentais para entender a história dessas sociedades.

Palavras-chave

Conexões culturais – música – história do Índico – Islã – gênero.

* Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e docente do Departamento de História do Centro de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).



ARTICLE

LAND'S BATUQUES, SEA'S RHYTHMS: MUSICAL EXPRESSIONS AND CULTURAL CONNECTIONS IN THE NORTH OF MOZAMBIQUE (CENTURIES XIX-XXI)

Contact
Rua Marquês de São Vicente, 225
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil
22451-900 – Cx. Postal: 38097
regianemattos@puc-rio.br

 Regiane Augusto de Mattos

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro – Rio de Janeiro – Brasil

Abstract

The main objective of this article is to analyze the historical and cultural connections between the societies of northern Mozambique and those located in the Indian ocean through musical expressions, their uses and transformations between the 19th and 21st centuries. Starting from the *batuques* of the Makua populations, *batuques* of reua, maulides and *dtiqiri* of the Muslim brotherhoods until the *tufo*, it is tried to approach some aspects, such as the forms of organization around the relations of gender, kinship and control of the land and the presence of Islam, fundamental to understand the history of these societies.

Keywords

Cultural connections – music – Indian ocean history – Islam – gender.

O mar Índico molha, um a um, os cerca de dois mil e quinhentos quilómetros da costa de Moçambique – uma extensão apreciável. Maior ainda se considerarmos as ilhas que há espalhadas ao longo dessa costa, inúmeras. E muito, muito maior se tivermos em conta as histórias que esse simples facto tem alimentado no imaginário do presente e ao longo do tanto tempo que passou. Uma água mansa que também sabe enfiar-se. Azul, se lhe bate o sol, mas tantas vezes parda, tingida por tudo o que essa costa deixa que se escape pelas suas líquidas veias – terra e ramagens, memórias e afogados, enredos e procuras – que ali se abrem para fertilizar.
(COELHO, 2005, p.9)¹

Estes *Índicos indícios* de João Paulo Borges Coelho servem-nos de inspiração para um mergulho no universo das conexões históricas e culturais das sociedades do norte de Moçambique e do Índico. O norte de Moçambique, território que hoje compõe parte da província de Nampula, era marcado pela intensa circulação de pessoas, produtos, ideias e saberes no século XIX, por fazer parte de redes internacionais de comércio e de intercâmbios religiosos islâmicos, que incluíam a participação de mercadores da costa suaíli e de regiões mais distantes do golfo Pérsico, e que englobavam todo o espaço do oceano Índico. Além disso, era ponto de encontro das caravanas comerciais vindas do interior do continente africano.

Nessa região era possível encontrar populações localizadas no litoral, chamadas de suaílis, e os macuas-imbamelas e namarras do interior. Nessas terras também atracaram muitos estrangeiros: goeses cristãos, indianos, omanitas, mujojos,² muzungos³ e baneanes,⁴ além de portugueses, ingleses e franceses recém-chegados.⁵ A partir de relações que envolviam a ocupação e

¹ COELHO, João Paulo Borges. *Índicos indícios I: Setentrão*. Lisboa: Editorial Caminho, 2005, p. 9.

² Comerciantes suaílis das ilhas de Zanzibar, Madagáscar e Comores.

³ Proprietários de terras mestiços de origem portuguesa ou indiana.

⁴ Comerciantes hindus de Guzarate.

⁵ HAFKIN, Nancy. *Trade, society and politics in northern Mozambique, c. 1753-1913*. Ph. D. thesis, Boston University Graduate School, Boston, 1973; ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, baneanes, chinas e afro-maometanos. *Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. Lusotopie*, Paris: Ed. Karthala, 2000, p. 191-222; CAPELA, José. Como as aringas de Moçambique se transformaram em quilombos. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, vol. 10, n. 20, Rio de Janeiro: 7 Letras, jan.-jun. 2006, p. 83-108. ISSN 1413-7704. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042006000100005&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 15/01/2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042006000100005>.

o controle da terra, o parentesco, o comércio e a expansão do Islã, construíram uma forte conexão histórica entre si e com outras sociedades do oceano Índico.

Neste artigo privilegiou-se o estudo de algumas sociedades do norte de Moçambique, sobretudo as da ilha de Moçambique e seu *hinterland*, considerado aqui como a parte frontal do continente, como as regiões do Lumbo, Mossuril e Sancul. A pesquisa adotou uma metodologia que inclui a coleta e análise de fontes diversas, não apenas coloniais, como relatórios oficiais, jornais e relatos etnográficos produzidos por autoridades portuguesas entre os séculos XIX e XX, mas também outras produzidas por diferentes agentes locais, dentre elas correspondências trocadas entre as chefias locais e o governo português, registros de canções e entrevistas com alguns dos principais representantes das confrarias muçulmanas e de grupos musicais.⁶

As expressões musicais serão aqui o meio privilegiado para acessar essas conexões históricas e culturais, dando-se especial ênfase aos seus usos e transformações ao longo do tempo. É importante ressaltar que a intenção deste artigo não é a de realizar um estudo das técnicas e linguagens musicais, mas sim uma análise de algumas expressões musicais no âmbito da história social e cultural.

Ademais, este artigo tem a proposta de pensar o continente africano como resultado de interações e encontros constantes e de conexões históricas entre redes locais e globais. Para tanto, em termos teórico-metodológicos, é tributário do conceito de translocalidade. Em outras palavras, a partir da construção de histórias locais é possível perceber as conexões estabelecidas de uma maneira mais ampla, privilegiando uma perspectiva translocal que

⁶ Os resultados apresentados neste artigo são fruto da pesquisa que venho realizando desde 2009 nos arquivos e bibliotecas de Moçambique e de Portugal, principalmente no Arquivo Histórico de Moçambique, no Arquivo Histórico Ultramarino e na Biblioteca Nacional de Portugal, e, mais recentemente (2015 e 2016), em trabalho de campo na ilha de Moçambique e seu *hinterland*, no âmbito do projeto "Acervo digital da história e cultura suaíli do norte de Moçambique: experiências de inclusão social por meio do ensino de história e da cultura e das mídias digitais (Brasil-Moçambique)". Esse projeto, ainda em andamento, tem como objetivo principal a realização de uma pesquisa sobre história social e cultural do norte de Moçambique. Financiada pelo Programa de Cooperação PROÁFRICA-MCTI/CNPq/2014, é coordenado por mim e conta com a participação de mais 11 pesquisadores e colaboradores em níveis acadêmicos distintos, de iniciação científica à doutorado, vinculados a diferentes universidades do Brasil e de Moçambique. Como resultado da pesquisa foi elaborado, em 2018, o Acervo Digital Suaíli (www.acervodigitalsuaili.com.br), uma plataforma de divulgação do material de pesquisa e de reflexões elaboradas no âmbito do projeto. Faço um especial agradecimento a Aiuba Ali Aiuba, Fauzia Jamu e Said Momade que ajudaram na tradução das entrevistas utilizadas neste artigo.

considere os múltiplos espaços constituídos entre as diferentes sociedades do norte de Moçambique e as localizadas no Índico.

O conceito de translocalidade, apresentado pela historiadora Ulrike Freitag e pelo sociólogo Achim von Oppen,⁷ visa melhorar o entendimento e conceituar as conexões entre o local e global. Os autores afirmam a necessidade do que é chamado de global na história global considerar também o papel de atores, lugares e processos de regiões que não são comumente discutidas. Translocalidade pode ser um objeto de investigação, ou seja, consideram-se fenômenos que resultam de múltiplas circulações e movimentos de pessoas, produtos e ideias, que cruzam fronteiras geográficas, culturais ou políticas. Mas o conceito pode tomar a forma de perspectiva de pesquisa, destacando-se o fato de que as interações e conexões entre lugares, instituições, atores têm efeitos diversos, rompendo com a tradição dos estudos essencializantes do local, como uma unidade independente/autossuficiente que desenvolveu suas próprias estruturas e eventos, mas também com as noções de transferência cultural, adaptação ou ressignificação do global numa esfera local.

Neste sentido, partindo dos denominados batuques no século XIX, passando pelas danças ritualísticas muçulmanas, tais como batuques de réua, maulides e *dtiqiri* das confrarias e aportando numa das principais manifestações atuais de Moçambique – o tufo –, pretende-se abordar alguns aspectos mais amplos, como as formas de organização em torno das relações de gênero, parentesco e controle da terra, e a marcante presença do islamismo, fundamentais para entender as conexões históricas e culturais das sociedades do norte de Moçambique e do Índico.

Batuques da terra: gênero, parentesco e território

No litoral há verdadeiras *sociedades de batuques*, inteiramente extremadas e mesmo rivais, nas quais se agrupam os indígenas, consoantes as suas predileções de família. Nos bairros indígenas de Antonio Ennes (atual cidade de Angoche), contavam-se três dessas sociedades: a do *muárênpule*, a da *m'sanja*, e a da *escombêla*. Anualmente – no terminar das chuvas – cada um desses clubes de dança dava pelo menos uma festa rija, prolongada por dias, em que se fazia elevado dispêndio com banquetes, vestuário, iluminações etc. coberto por cotização dos associados. No interior também há destas sociedades, duas

⁷ FREITAG, Ulrike & von OPPEN, Achim. *Translocality. The study of globalising processes from a southern perspective*. Leiden/Boston: Brill, 2010.

pelo menos, dançando batuques muito interessantes com figuras combinadas; o luxo das festas é que é menor, naturalmente, porque é menos sensível e sobretudo menos exequível a emulação em aparências. (LUPPI, 1907, p. 106-107)⁸

O trecho acima foi extraído do relato etnográfico extremamente minucioso escrito por Eduardo Lupi, no início do século XX quando exercia o cargo de capitão mor de Angoche, sobre as populações do norte de Moçambique, mais especificamente na região de Angoche, e seus “batuques da terra”. O autor nos mostra a existência de “sociedades de batuques”, como clubes de danças que organizavam grandiosas festas e banquetes.

Os batuques descritos por Lupi eram praticados pelos chamados macuas do interior, mas poderiam ser extensivos também aos suaílis do litoral. A palavra macua é originária de *nikhwa* (plural, *makhuwa*), que significa “grande extensão de terra”, “sertão”, “selva”, “deserto”. Era utilizada de forma pejorativa pelos muçulmanos do litoral para classificar os não-muçulmanos como “selvagens”, “atrasados”.⁹ Este vocábulo designava apenas os povos do *hinterland* da ilha de Moçambique. Foi somente a partir do século XIX que esse etnônimo foi empregado de maneira mais ampla, nomeando todas as sociedades localizadas no interior do distrito de Moçambique, atual província de Nampula.¹⁰

Por sua vez, os muçulmanos eram chamados pelos povos do interior de *macas*, que seria uma extensão do termo *maka* (sal) ou uma deturpação da palavra Meca (cidade sagrada para os muçulmanos), significando, assim, “a gente de Naharra, isto é, da faixa costeira, ou gente de Alá (Nahala) ou a gente de Meca que vivia no litoral africano”.¹¹ Estes também eram chamados de suaílis, que significa “margem”. Empregado de forma depreciativa pelos omanitas, quando se estabeleceram no sultanato de Zanzibar no início do século XIX, se refere à costa da África oriental, a sua população e língua. Para os omanitas essas populações estariam à margem dos “povos árabes” e da “cultura islâmica”, por seguirem a vertente Sunni-Safí'i (os omanitas eram ibaditas) e por suas manifestações serem “contaminadas” pelas crenças locais africanas.¹²

⁸ LUPPI, Eduardo do Couto. *Angoche. Breve memória sobre uma das capitânias mores do distrito de Moçambique*. Lisboa: Typographia do Annuario Commercial, 1907, p. 106-107.

⁹ MACHADO, A. J. de Mello. *Entre os macuas de Angoche*. Lisboa: Prelo, 1970, p. 108-109.

¹⁰ MEDEIROS, Eduardo. *Notas sobre o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e elomuwè e advento da etnicidade macua e lómuè*. Texto de apoio do curso de mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional. Lisboa: Iseg, 1995.

¹¹ Ibidem, p. 18-19.

¹² MIDDLETON, John & HORTON, Mark. *The Swahili: the social landscape of a mercantile society*. Oxford: Blackwells, 2001.

Embora a atribuição de diferentes etnônimos e as construções identitárias em torno destes tenham acarretado uma distinção entre os diversos grupos existentes na região, as populações macuas mantinham fortes conexões políticas, econômicas e culturais com suaílis ou *macas*, muçulmanos que viviam no litoral ou nas ilhas do Índico, não se configurando fronteiras rígidas entre si. O processo de construção histórica dessas categorias sociais é importante, mas não se pode deixar de lado as relações entre os diferentes grupos e os usos e as transformações das conexões estabelecidas entre si, pois cada um deles é resultado de uma rede de relações elaboradas no âmbito dos espaços de troca, políticos, linguísticos, culturais e religiosos.¹³

Nota-se que suaílis e macuas compartilhavam algumas características em relação às formas de organização política. Com uma estrutura hierarquizada e um território fragmentado, o chefe principal sustentava o poder por meio da constituição de laços de parentesco e/ou pela doação de terras com os pequenos chefados. Até mesmo o termo utilizado por ambos os grupos para designar o título de chefe tinha uma origem comum na palavra *mwinyi*, que significa pessoa importante ou dono, senhor da terra, aquele que chegou primeiro ao território. No litoral, os xeques e sultões suaílis eram chamados de *monhés* e, no interior, os chefes utilizam o termo *muno ou mwené*. Os suaílis da costa foram profundamente influenciados pelas sociedades macuas chegando mesmo a incorporar aspectos dos sistemas de parentesco e de organização social matrilineares. Em suas tradições orais reivindicam uma origem a partir do casamento de um imigrante vindo de Shiraz, no sul da Pérsia, com uma mulher macua.¹⁴

Mas voltando ao relato, Eduardo Lupi faz uma referência aos batuques como práticas musicais de entretenimento. Entretanto, a palavra batuque pode ter um significado bastante amplo e plural, sendo utilizada para designar expressões musicais e dançantes muito diferentes realizadas por populações africanas e em diferentes contextos históricos. No século XIX, o seu emprego foi relacionado a danças e ritmos realizados ao som de tambores e outros instrumentos de origem africana.

¹³ Com relação aos conceitos de etnia e de conexões culturais apresentados neste artigo ver os trabalhos do antropólogo Jean-Loup Amselle. AMSELLE, Jean-Loup. *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*. In: AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia. *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme e État en Afrique*. Paris: La Découverte, 1999. AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.

¹⁴ LUPU, Eduardo do Couto. *Angoche...*, op. cit., 1907, p. 162-163.

Pode-se aventar como hipótese que o termo batuque seria uma tradução por parte dos portugueses de *ngoma* (palavra de origem bantu) encontrado em várias sociedades da África central, ocidental e oriental, e utilizado para se referir à combinação entre música, dança e práticas rituais. Como afirma o antropólogo John Jansen, *ngoma* é “ao mesmo tempo o termo para tambor, assim como para tamborilar [tocar] ou outra instrumentação musical, cantar, dançar e o complexo de comportamento e conceitos constituintes”.¹⁵

De acordo com a também antropóloga Rebecca Gearhart, em estudo sobre música e dança suaílis em Mombaça e Lamu, no Quênia, “a interconectividade da música e da dança é representada por uma única palavra que os falantes de suaíli usam para definir ambas simultaneamente: *ngoma*”. Este termo também é usado na costa do Quênia para as competições entre associações de dança que aconteciam entre o final do século XIX e meados do século XX.¹⁶

Embora haja uma carência de estudos aprofundados sobre expressões musicais do norte de Moçambique no âmbito da história social e cultural, alguns trabalhos já foram realizados para outras localidades da costa suaíli, dos quais podemos nos valer para iluminar as conexões históricas no Índico. Desde o clássico trabalho de Terence Ranger sobre a dança denominada *Beni* na África oriental (1975), surgiram novas pesquisas mais específicas como as de Margaret Strobel (1979), Marjorie Franken (1986), Linda Giles (1989), Kelly Askew (2002), e Mwenda Ntarangwi (2003) que abordam o *ngoma* (*ing'oma*, *ikoma* ou *dufu* – nas línguas suaíli e derivadas) como um complexo formado por música, dança e práticas rituais, inserindo-o no centro das pesquisas sobre as sociedades da África oriental.¹⁷

Já o termo batuque foi disseminado em diversas regiões do continente africano, principalmente pelos portugueses, e amplamente empregado em Moçambique no contexto colonial a partir do final do século XIX, no sentido de homogeneizar as práticas culturais dos africanos.¹⁸ Algumas das fontes

¹⁵ “at once the term for drum, as well as drumming or other musical instrumentation, singing, dancing, and the complex of constituent behavior and concepts”. JANZEN, John. *Ngoma: Discourses of healing in central and southern Africa*. Los Angeles: University of California Press, 1992, p. 290.

¹⁶ GEARHART, Rebecca. *Ngoma memories: how ritual music and dance shaped the northern Kenya coast*. *African Studies Review*, vol. 48, n. 3, 2005, p. 1.

¹⁷ *Ibidem*, p. 2.

¹⁸ Sobre esse tema é interessante o trabalho realizado sobre os batuques e as experiências cotidianas dos africanos no espaço urbano de Lourenço Marques (atual Maputo, capital de Moçambique) por PEREIRA, Matheus Serva. “Grandiosos batuques”: *identidades e experiências dos trabalhadores urbanos africanos de Lourenço Marques (1890-1930)*. Tese de doutorado, História Social, Unicamp, Campinas, 2016.

documentais utilizadas neste artigo, tais como relatos e memórias de administradores, militares e viajantes europeus e jornais publicados, evidenciam outra marca do processo de implementação do sistema colonial, que diz respeito à construção de imagens depreciativas dessas populações relacionadas aos batuques, inclusive como estratégia política para justificar a própria colonização. Apesar das fontes apresentarem esse viés, isso não nos impede de recriar o ambiente social e cultural dos africanos e percebê-los como agentes históricos, tendo objetivos diversos e sendo responsáveis pelas suas próprias escolhas e ações.

Neste sentido, é representativo o trecho abaixo extraído do relato do cônsul inglês em Moçambique, Henry O'Neill, sobre as populações macuas do norte de Moçambique.

As dansas usadas pelo povo nem são delicadas nem de um caracter gracioso, e é impossível deixar de observar que ellas são *intencionalmente provocantes*. (...) Um tambor ou batuque afinado em tom grave era tängido à *mão pela mais velha do rancho, a qual com voz aguda e progressivo* entusiasmo ia incitando as dansarinas o mais que podia até caírem fingindo-se exaustas. Dois tambores menores tängidos com paus, e um coiro agudo e discordante em que todas as mulheres tomavam parte augmentava a bulha e excitação geral.¹⁹

Para além da descrição pejorativa daquelas populações e suas práticas culturais, nota-se que o termo batuque poderia se referir não apenas às práticas musicais e ritmos realizados pelos africanos, mas também ao próprio instrumento de percussão tocado por estes. Neste caso, o batuque como instrumento – assim como *ngoma* – costuma ser empregado como sinônimo de tambor, cilindros de madeira cobertos por peles de animais. Nos tambores menores seriam utilizadas peles de lagarto e, nos maiores, como nos batuques de guerra cujo som é mais alto, couro de cabrito ou de grandes animais selvagens.²⁰

Chama a atenção igualmente o fato dos instrumentos serem tocados por mulheres, com destaque para o comando da prática pela mais velha do grupo. Este detalhe nos remete à importância das mulheres, sobretudo das mais velhas, as chamadas *apwya* ou *pia-mwene*, nos momentos ritualísticos destas sociedades matrilineares, nos quais estes instrumentos têm uma função fundamental, e às formas de organização em torno das relações de gênero, parentesco e controle da terra.

¹⁹ O'NEILL, Henry. África oriental portuguesa: observações acerca da costa e do interior da província de Moçambique. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, Lisboa, 1882, p. 208.

²⁰ LUPI, Eduardo do Couto. *Angoche...*, op. cit., 1907, p. 107-108.

Apwya, pia-mwene ou rainhas eram as mulheres mais velhas que desempenhavam um papel importante, o de “mãe-alimentadora” de todos os membros de um grupo social. Esta figura centralizava as relações de uma comunidade mais ampla que era delimitada por um território, muitas vezes determinado por elementos da natureza como rios e montanhas. Igualmente encarregavam-se da transmissão do direito ao uso da terra, pois os homens somente tinham acesso a esta por meio do casamento. Assim, os membros femininos mantinham o controle do território.²¹

Vale lembrar que o termo batuque poderia abarcar não apenas práticas musicais de entretenimento, mas também manifestações ritualísticas, como celebrações de nascimento, morte ou relacionadas à política, como a entronização de um novo chefe.

Eduardo Lupi apresenta os vários momentos nos quais os batuques eram executados, como nos rituais fúnebres e de iniciação. As cerimônias fúnebres, tanto de preparação do corpo do morto e no sepultamento, quanto nos rituais de “purificação daqueles que lhe tocavam”, eram acompanhadas de batuques. No caso dos rituais de iniciação masculinos, menciona que “durante sete dias [era] tocado o grande batuque *umzôma* no matto reservado para o local da operação *onvéra*” (circuncisão). Depois, durante cerca de três a seis meses, eram ensinados os procedimentos da vida doméstica, as histórias e genealogias dos grupos, as normas de direito e justiça e os detalhes da caça, pesca e manufatura de armas e utensílios. As mulheres também passavam por um processo de iniciação. “Quando apareciam os primeiros sinais da puberdade” (menstruação), era organizado um “batuque de *nimuari*, feito a porta fechada e d’onde os homens [eram] excluídos (...)”. Depois a menina deveria fazer um jejum de 24 horas, seguido de um período de reclusão de uma a duas semanas, quando lhe raspavam o cabelo, tomava banho e, vestida de branco, seguia para o “matto com sua madrinha ou, a falta desta, com uma mulher idosa da família. Passa um pouco mais de meia lua nesta situação, ouvindo os conselhos sobre os seus deveres de futura esposa”. De-

²¹ GEFFRAY, Christian. *Nem pai nem mãe. Crítica de parentesco: o caso de Macua*. Maputo: Editorial Ndjira/Lisboa: Editorial Caminho, 2000, p. 83, 87. MATTOS, Regiane Augusto de. Poder e estratégias políticas no norte de Moçambique: a relação entre as *pia-mwene* e o governo português no final do século XIX. *Revista Anos 90*, vol. 21, UFRGS: impresso, 2014, p. 91-110. ISSN 0104-236X. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/45507>. Acesso em: 15/01/2018. DOI: <http://doi.org/10.22456/1983-201X.45501>.

pois da segunda menstruação, deveria voltar para a povoação e um novo batuque era realizado.²²

Nota-se, portanto, o papel das mulheres mais velhas nos rituais de iniciação realizados por volta dos dez, doze anos de idade, quando a *apwya* transmite o *nihimo*, termo que indica a pertença ao grupo por meio dos saberes e dos atributos secretos dos antepassados e da identidade social.²³ O *nihimo* também embasava as normas sociais, pois, ao ganhar uma identidade social, o indivíduo se sujeitava às leis daquele grupo, podendo perder o *nihimo* em caso de desvios.²⁴ O *nihimo* era recebido dos mortos e herdado pela *apwya*. Ela não gerou a vida dos seus dependentes, mas garantia-lhes a pertença através da conservação da memória do grupo e da ligação com os seus ancestrais.²⁵

A *apwya* ou *pia-mwene* envolvia-se em diversas cerimônias importantes da sociedade. Em caso de guerra, por exemplo, tinha a incumbência de avaliar se o momento era favorável, decidindo se o chefe deveria ou não iniciar a luta. Fazia isso através de um ritual utilizando um prato no qual jogava um pouco de farinha de mapira (espécie de sorgo).²⁶

Os batuques também poderiam ser utilizados em cerimônias de entronização de um novo chefe. Após o enterro do chefe, o “conselho dos grandes” se reunia para preparar a sucessão. A escolha do novo chefe deveria necessa-

²² LUPI, Eduardo do Couto. *Angoche...*, op. cit., 1907, p. 81-87.

²³ BAPTISTA, Abel dos Santos. *Monografia etnográfica sobre os macuas: breve ensaio etnográfico sobre a nação Macua, dos distritos de Cabo Delgado, Nampula e Quelimane*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1948, p. 26. GERARD, Padre. Costumes dos macuas do medo. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 28, out./nov. 1941. Idem. Mahimo Macuas. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 26, abr./jun. 1941.

²⁴ “Todos os indivíduos, sem distinção de sexo, pertencem a um ‘nihimo’, a que ninguém é lícito renegar. Todos os indivíduos de um ‘nihimo’ se encontram ligados pelos mais estreitos laços de família. Um homem de determinado ‘nihimo’, que venha, por exemplo, de Quelimane para Porto Amélia, ao encontrar, aqui, uma mulher do seu ‘nihimo’ trata-la-á por mãe, se for idosa, e por irmã, se for nova, muito embora só naquele momento a tenha conhecido”. BAPTISTA, Abel dos Santos. *Monografia etnográfica sobre os macuas...*, op. cit., 1948, p. 25.

²⁵ GEFFRAY, Christian. *Nem pai nem mãe...*, op. cit., 2000, p. 86-87.

²⁶ AMORIM, Pedro Massano de. *Relatório sobre a ocupação de Angoche, operações de campanha e mais serviços realizados*. [Lourenço Marques]: Imprensa Nacional, 1911, p. 104. “Segue-se a mapira, nome que dão ao sorgo, o outro elemento principal, que juntamente com a mandioca constituía base da alimentação indígena, fazendo a ‘chima’ (papas), e que fermentado em panellas dá o ‘pôbe’, ou cerveja de milho, bebida da sua predilecção”. LUPI, Eduardo do Couto. *Angoche...*, op. cit., 1907, p. 50. HAFKIN, Nancy. *Trade, society and politics in northern Mozambique...*, op. cit., 1973, p. 80; BONATE, Liazzat J. K. *Traditions and transitions: Islam and chiefship in northern Mozambique, c. a. 1850-1974*. Tese de doutorado, Departamento de Estudos Históricos, Universidade de Cape Town, África do Sul, 2007, p. 58; MBWILIZA, Joseph F. *A history of commodity production in Makuani, 1600-1900*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991, p. 69.

riamente receber a aprovação e a legitimação da *pia-mwene*, por meio do ritual de investidura. Com “batuques” durante vários dias, a cerimônia de entronização era realizada, com a farinha de mapira, denominada *epépà*, sendo jogada na cabeça do chefe eleito para que “governasse com justiça e sabedoria”.²⁷

Como é possível perceber, a mapira apresenta-se em várias dimensões da sociedade como símbolo da relação com os ancestrais, sendo utilizada também nas oferendas feitas nas sepulturas, nos locais da morte ou próximos a rios e montanhas. Era utilizada em rituais conduzidos pela *pia-mwene* em situações de fomes, secas, guerras ou doenças. Também era cozida e entregue aos noivos nas cerimônias de casamento.²⁸

A *epépà* revela dois aspectos simbólicos que estavam interligados. Um diz respeito à sua importância para a estabilização econômica e de sobrevivência do grupo, pois a mapira era o principal produto da alimentação local e do comércio. O outro manifesta a relação dos elementos fundamentais da sociedade, como a fertilidade da terra e dos homens, o poder político e o equilíbrio da natureza, com os ancestrais.²⁹ Nesse contexto, a legitimidade da *pia-mwene* é intrínseca ao seu papel de se comunicar e conectar o seu grupo com os ancestrais, e a farinha de mapira é o elemento simbólico dessa conexão.³⁰ Acrescento ainda que, muitas vezes, o meio de expressão de todos esses aspectos socioculturais se configurava nas práticas musicais e dançantes, genericamente chamadas de batuques, conduzidas pelas *pia-mwene*, sendo a música o veículo principal de comunicação com os ancestrais.

Alguns pesquisadores já demonstraram a importância da música para as sociedades africanas. O etnomusicólogo Kadazi Wa Mukuna definiu a música africana como “música-evento” por ser coletiva, isto é, por se inscrever nos espaços da comunidade e possibilitar diversas formas de sociabilidade.³¹ Segundo o escritor Wale Soyinka, para os shonas de Moçambique:

...a música fazia parte integrante da vida social, domínio em que havia penetrado a ponto de ser indispensável a diversas atividades como curas, casamentos, funerais,

²⁷ AMORIM, Pedro Massano de. *Relatório sobre a ocupação de Angoche...*, op. cit., 1911, p. 103.

²⁸ BAPTISTA, Abel. *Monografia etnográfica sobre os macuas...*, op. cit., 1948, p. 34, 53.

²⁹ As relações existentes entre a ancestralidade e as instituições sociais na África é analisada em LEITE, Fábio. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2008.

³⁰ Para uma análise comparativa dos elementos simbólicos e a autoridade entre os Mbundu de Angola é importante o trabalho de MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco. Os antigos estados mbundu de Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

³¹ WA MUKUNA, Kadazi. Aspectos panorâmicos da música tradicional no Zaire. África. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, n. 8, 1985, p. 77-87.

lavouras, pastos, ritos iniciáticos e uma infinidade de acontecimentos. Acreditava-se que o instrumento propriamente dito fosse capaz de projetar seu som em direção ao céu e de estabelecer ligação com o mundo dos espíritos, criando assim um laço entre as atividades dos vivos e o mundo dos antepassados.³²

Outro espaço privilegiado para se perceber as expressões musicais e seu papel social, bem como as conexões culturais no norte de Moçambique, é o das confrarias muçulmanas que chegaram nessa região no final do século XIX pelas mãos de habitantes das ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar, levando também consigo os ritmos do mar por meio dos batuques de réua, maulide e *dtiqiri*.

Ritmos do mar: batuques de réua, maulide e *dtiqiri*

As sociedades do norte de Moçambique mantiveram relações muito próximas com outras do Índico, como as de Zanzibar e das ilhas Comores e Madagascar. Essas relações tinham um aspecto econômico muito marcante por fazerem parte das redes internacionais de comércio, mas envolviam também um caráter religioso, baseado na expansão da religião islâmica.³³ Há indícios da presença da religião islâmica, sobretudo entre os suaílis da costa, desde o século VIII.³⁴

Houve um intercâmbio bastante intenso de pessoas e saberes relacionado à educação islâmica.³⁵ *Sharifs*³⁶ e *shehes*³⁷ saíam dessas localidades para expandir os preceitos da religião no norte de Moçambique. Muitos filhos de

³² SOYINKA, Wale. As artes da África durante a dominação colonial. In: DEM (coord.). *A África sob dominação colonial (1880-1935)*, vol. 1. Brasília: Unesco/MEC/Ufscar, 2010. (Coleção História Geral da África)

³³ MBWILIZA, Joseph F. *A history of commodity production in Makuani...*, op. cit., 1991.

³⁴ MACAGNO, Lorenzo. Les nouveaux oulémas. La reconstitution des autorités musulmanes au nord du Mozambique. *Lusotopie*, vol. XIV, n. 1, Leiden: Brill/Mai, 2007, p. 152. ISSN: 1257-0273. Disponível em: <http://lusotopie.revues.org/1079>. Acesso em: 15/01/2018. VILHENA, Ernesto Jardim de. *Cia. do Nyassa. Relatório e memórias sobre os territórios*. Lisboa: Typographia da "A Editora", 1906, p. 22.

³⁵ ALPERS, Edward. *East Africa and the Indian ocean*. Princeton: Markus Wiener, 2009. Idem. East central Africa. In: LEVTZION, Nehemia & POUWELS, Randall L. (ed.). *The history of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press/Oxford: James Curry/Cape Town: David Philip, 2000, p. 303-327. PEARSON, Michael Naylor. *Port cities and intruders: the Swahili coast, India and Portugal in the early modern era*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.

³⁶ Significa "todo aquele que descende directamente do Profeta". CARVALHO, Álvaro Pinto de. Notas para a história das confrarias islâmicas na ilha de Moçambique. *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, n. 4, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, outubro de 1988, p. 65.

³⁷ Principal representante das confrarias.

chefes locais viajavam para aquelas localidades para aprimorarem a educação islâmica.

A maior parte dos muçulmanos nessa região fazia parte da vertente sunita,³⁸ seguindo a corrente Shafi'i, originária do sul da Arábia.³⁹ Por sua vez, essa vertente expandiu-se no norte de Moçambique por meio das confrarias sufistas, as chamadas *turuq* (*tariqa*-singular em árabe,⁴⁰ *dtiqiri*⁴¹ na língua macua). Essas confrarias tinham como principal representante o *shehe*, pertencente a uma rede genealógica de mestres.

Entre a segunda metade do século XIX e o início do XX chegaram, no norte de Moçambique, pelas mãos de habitantes das ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar, três confrarias sufis: Rifa'iyya, Shadhiliyya e Qadiriyya.

A Rifa'iyya teria precedido as outras duas, inclusive nas ilhas Comores e Zanzibar, na segunda metade do século XIX.⁴² As outras duas ordens – Shadhiliyya e Qadiriyya – foram constituídas em Moçambique em 1897 e 1904 respectivamente.⁴³

A Rifa'iyya foi fundada por Ahmad al-Rifai, nascido no início do século XII, no Iraque. Há indícios desta confraria já nos séculos XIII e XIV na região da Turquia, sobretudo em Anatólia, nos Bálcãs e na Bulgária. Em 1327, Ibn Batuta relatou, durante sua visita a Wasit, vários fiéis praticando manifestações semelhantes às da Rifa'iyya no templo de Almad al-Rifai, em Umm Ubayda. No norte da África, algumas práticas equivalentes foram introduzidas pela Isawiyya, fundada por Muhammad b. Issa (m. 1524). No final do século XIX, a Rifa'iyya teria chegado à Síria e ao Egito, expandindo-se ainda mais com a influência do *shaykh* Abul-Huda Muhammad al-Sayyad (1850-1909).⁴⁴ Na segunda metade do século XIX, a confraria aportou nas

³⁸ Sunita significa aquele que segue a *Suna*, obra composta pelas leis e práticas do islamismo, divulgada por meio dos *Hadiths*, escrituras que contêm narrações sobre a vida e as palavras do profeta Maomé.

³⁹ HAFKIN, Nancy. *Trade, society and politics in northern Mozambique...*, op. cit., 1973, p. 42.

⁴⁰ A palavra *tariqa* significa caminho, via.

⁴¹ A palavra *dtiqiri* é utilizada para se referir tanto às confrarias muçulmanas quanto a algumas de suas celebrações com orações e cânticos em louvor a Alá.

⁴² BONATE, Liazzat. *Traditions and transitions...*, op. cit., 2007, p. 129-149. TRIMINGHAM, John Spencer. *Islam in east Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1964. NIMTZ JR., August H. *Islam and politics in east Africa: the Sufi orders in Tanzania*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1980.

⁴³ CARVALHO, Álvaro Pinto de. Notas para a história das confrarias islâmicas na ilha de Moçambique, op. cit., 1988, p. 61-63.

⁴⁴ MACAGNO, Lorenzo. Islã, transe e liminaridade. *Revista de Antropologia da USP*, vol. 50, n. 1, São Paulo: USP, 2007, p. 90-91. ISSN 0034-7701. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/>

ilhas Comores, levada por Said Salim bin Said Ahmad Al-Hamani, que teria entrado em contato com essa ordem em Zanzibar, onde era muito difundida, inclusive no interior da Tanzânia.⁴⁵

Muito provavelmente chegou ao norte de Moçambique nesse mesmo período levada pelo mar Índico via Zanzibar ou Comores. Esta confraria era muito conhecida por realizar os rituais de *dtiqiri* – “memoração de Deus” – por meio de cânticos, danças, práticas de transe, quando os adeptos penetravam estiletos em seus corpos. Vale referenciar aqui os importantes estudos já realizados por Lorenzo Macagno e Liazzat Bonate sobre esses rituais da Rifa’iyya.⁴⁶

Embora não haja referências do termo Rifa’iyya nos relatos de administradores e militares portugueses em Moçambique, estes testemunharam algumas manifestações ligadas ao Islã que podem ser relacionadas aos famosos rituais de *dtiqiri* desta confraria. Nesse sentido, é interessante a descrição feita por João de Azevedo Coutinho⁴⁷ sobre um desses rituais de uma “sociedade de dança”:

Vi algumas vezes, mas sobretudo em dadas épocas do mês lunar em ocasiões ou por motivos extraordinários, dançar o **batuque de réua**, batuque realmente impressionante e extraordinário em que os dançarinos, quase sempre muçulmanos, por vezes parecendo estar hipnotizados e insensíveis à dor, dançavam sobre carvões ardentes ou retalhavam a língua e picavam os braços com as folhas ou as pontas das suas facas afiadas. Influência do Oriente? É bem possível que tal dança seja imitação embora atenuada, mas perturbante no entanto, dos ritos e misteriosas torturas que a eles próprios se infligem de fato ou aparentam infligir, os fakires indianos.⁴⁸

ra/article/view/27258/29030. Acesso em: 15/01/2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012007000100005>

⁴⁵ ABASSE, Alloui. Itinéraires biographiques de quatre membres de l’élite comorrienne de Marseille. Éléments pour une sociologie de l’Islam comorien. *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 9, Paris, 1995, p. 99–116. NIMTZ JR, August H. *Islam and politics in east Africa...*, op. cit., 1980.

⁴⁶ MACAGNO, Lorenzo. Islã, transe e liminaridade, op. cit., 2007, p. 92. Publicado originalmente em Maulide: os dervixes da ilha. In: MACAGNO, Lorenzo. *Outros muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006; BONATE, Liazzat J. K. *Traditions and transitions...*, op. cit., 2007.

⁴⁷ Azevedo Coutinho chegou em Moçambique em 1885, onde passou mais de vinte anos da sua vida prestando serviços a Portugal. Participou de campanhas militares e ocupou o cargo de governador geral de Moçambique em 1905.

⁴⁸ COUTINHO, João de Azevedo. *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*. Lisboa, 1941, p. 67.

O relato desta manifestação denominada como batuque de réua,⁴⁹ na qual muçulmanos dançavam sobre carvões ardentes ou retalhavam a língua e picavam os braços com folhas ou facas, é recorrente em vários outros registros. Quando realizou sua viagem para Moçambique em 1894, Antonio Enes, secretário de Estado da Marinha e das Colônias e futuro comissário régio em Moçambique, fez o seguinte relato sobre uma manifestação similar, que chamou de “batuque das facas”, possivelmente o ritual da Rifa’iyya:

Giraram, giraram, e pouco a pouco acelerou-se o giro e desordenaram-se as gesticações; saltavam ora num ora noutro pé, e agitavam os braços, bambolevam os quadris, meneavam as cabeças, careteavam, torciam o tronco, cada qual segundo a sua inspiração choreographica, metendo os trejeitos na solfa do tambor. Quanto a facas e punhaes, a ferimentos e decepações, nem suspeita: os bailões até se mostravam tão inofensivos que evitavam embates de cabeças, não brotassem chispas que incendiassem as carapinhas! O famoso batuque, afinal, parecia-me a todos os outros, hipnotizantes à força de monotonia. (...)

Mas foi por diante do corropio, de mais e mais revolto, animou-se o tum tum tum do tambor, os curiosos alongaram os pescoços e dilataram as pupilas, e pareceu-me ver as facas baterem nos braços e antebraços, nas pernas, de cutelos, a golpes crebos, rijamente. Era bem fingido, iludia; comecei a desculpar a boçalidade dos indígenas! O tambor tornou-se frenético, os dançarinos convulsionaram-se como epiléticos, os expectadores explodiam em interjeições de jubiloso pasmo e eu cai então do desdém incrédulo numa convicção enfurecida! Era verdade, era a valer, era sangue, sangue humano, que avermelhava as lâminas, que borbullhava dos sulcos abertos nas carnes, que pingava no chão, que salpicava as roupas! Parem selvagens! Basta canibais! Gritei, barafustei; dei murros na varanda, mas o tambor ensurdecia, a grita atordoava, as facas iam cortando, o sangue alastrava na areia! O cabo de cipaes teve de agarrar os desvaierados pelos hombros, de fazer rolar o tambor com um pontapé, de espalhar cachações pela turba, para pôr termo ao repugnante espetáculo!⁵⁰

Seja como “batuque das facas” ou “batuque de réua” é possível observar como essas expressões musicais e dançantes são retratadas pelas autoridades do

⁴⁹ Ainda não foi possível encontrar o significado da palavra réua durante a pesquisa realizada. Mas é presumível que seja uma referência à interjeição, cujo fonema é muito semelhante (ráua), feita durante alguns rituais muçulmanos, nos quais são pronunciados os *dtiqiri*, isto é, fórmulas de louvor a Alá.

⁵⁰ ENES, Antonio. De Lisboa à Moçambique. *Serões. Revista Mensal Ilustrada*, n. 8, Lisboa, dez. 1901, p. 93. Disponível em: http://hemerotecadigital.cm-lisboa.pt/Periodicos/Seroes/1901/N008/N008_item1/P27.html. Acesso em 10/07/2018.

governo português de forma extremamente pejorativa e caracterizadas como extravagantes, recebendo um intenso controle, sendo muitas vezes proibidas.

Em 27 de julho de 1896, o secretário geral de Moçambique, Julio Gonçalves, recebera um pedido de licença para a realização do “batuque de réua” por um proprietário e comerciante residente no Lumbo (região no continente, fronteira à ilha de Moçambique), de nome Gulamo Mussagy. Segue o relato sobre o pedido de licença:

Diz Gulamo Mussagy, proprietário residente em Lumbo, deseja dar seu batuque denominado Reua na sua propriedade nos dias 30 a 7 do mês de agosto, e não podendo realizar sem a previa autorização de V. Exa. Por isso pede pelo deferimento. Moçambique, 27 de julho de 1896.⁵¹

A solicitação de Gulamo Mussagy foi negada e a resposta do secretário geral Julio Gonçalves informa que:

Desenvolvendo o incluso requerimento e como informação cumpre-me dizer a V. Exa. que o batuque denominado Reua é imoral e segundo me parece já em tempo a secretaria Geral não dava licença por serem imorais mas ainda generalizam uma doença nervosa aos indígenas que muito os pode prejudicar; parece-me pois conveniente não se conceder tal licença. Julio Gonçalves. Mossuril, 30 de julho de 1896.

Gulamo Mussagy era um importante armador, proprietário de uma frota de barcos que realizava o comércio de longa distância no Índico. Construiu uma mesquita e um cemitério, no final do século XIX, que existem até hoje na região do Lumbo, próximo a Sancul. Mussagy faleceu em 1914 e foi enterrado no cemitério junto à mesquita que construiu. Nesse local está enterrado também o *shehe* Abdul Razak, da Confraria Qadiriyya-Bagdad, que patrocinou a restauração da mesquita e a criação do Museu do Gulamo, em 1969.⁵² O museu foi construído ao lado da mesquita com peças ligadas aos rituais muçulmanos, como diferentes edições do Alcorão, púlpitos, cofiós, lamparinas, entre outros objetos.⁵³

⁵¹ AHM. Governo Geral de Moçambique, 8-152, M1, doc. 351.

⁵² Agradeço ao atual *shehe* Hafiz Jamú pelo acesso à mesquita, ao Museu do Gulamo e às informações sobre a Confraria Qadiriyya-Bagdad.

⁵³ A mesquita foi considerada de grande importância histórica e arquitetônica pela Comissão dos Monumentos e Relíquias Históricas de Moçambique na década de 1960. RODRIGUES, Eugénia; ROCHA, Aurélio; NASCIMENTO, Augusto. *Ilha de Moçambique*. Maputo: Alcance Editores, 2009, p. 142-143.

Atualmente a confraria Rifa'iyya não existe oficialmente, mas esse ritual, conhecido pelo nome de *maulide*, é praticado em poucas localidades do norte de Moçambique, como na ilha de Moçambique. As informações obtidas durante a pesquisa realizada na ilha de Moçambique eram muitas vezes desconhecidas, sobretudo a respeito da pessoa que liderava os chamados "homens do maulide" – o senhor Nacuti Adamo, aparentemente o único representante dessa manifestação na ilha. Depois de várias tentativas, foi possível entrevistá-lo e acompanhar o ritual realizado na sua casa, localizada num dos bairros populares da ilha – Litine – na parte da cidade de Macuti.

Com relação ao termo, há um relato deixado pelo capitão mor de Angoche, Silva Neves, no início do século XX, que já fazia referência ao maulide como um batuque. Segundo Silva Neves, havia uma cerimônia que era realizada quarenta dias depois do nascimento do primeiro filho com um jantar (*caramo*) e um batuque (*quiringa* ou *mólide*). Na *quiringa* dançavam homens e mulheres ao ar livre e no *mólide* só os homens participavam da dança realizada dentro de uma casa. Nesse momento, o *mwalimo* cortava pela primeira vez o cabelo da criança.⁵⁴

O termo maulide é emprestado da palavra *mawlide* que, em árabe, significa "aniversário do Profeta". Contudo, aqui não é empregado com esse significado, ou seja, não têm relação específica com o aniversário de Maomé, podendo acontecer em diferentes ocasiões. Nesses rituais há danças, cânticos, práticas de êxtase e transe em que os adeptos cravam estiletes no corpo e no rosto.⁵⁵

Novamente a música aparece exercendo um papel fundamental. Nessa manifestação especificamente, segundo o senhor Nacuti, tem como principal objetivo celebrar Deus, isto é, Alá. As canções são extraídas de um livro, escrito com caracteres árabes, que ele herdou do pai e que é muito bem guardado pela família.

Muitas canções repetem a fórmula, em árabe, *lā 'ilāha 'illā llāh*, que quer dizer "não há outra divindade além de Deus". São os famosos *dtiqiri* – repetição do nome ou expressões de louvor a Alá.

⁵⁴ NEVES, F. A. da Silva. *Informações acerca da capitania mor de Angoche*. Moçambique: Imprensa Nacional, 1901, p. 10.

⁵⁵ MACAGNO, Lorenzo. *Outros muçulmanos...*, vol. 50, n. 1, op. cit., 2007, p. 115.

Imagem 01



Acervo Digital Suaíli. *Livro de Cânticos do Maulide*. Sr Nacuti Adamo. Ilha de Moçambique, 2016.

Os instrumentos utilizados nessa manifestação são da família dos membranófonos, que podem ser de diferentes tipos e tamanhos, feitos com pele de cabrito. Também há as daíras, uma espécie de pandeiro. A música, então, proporcionaria o transe. De acordo com o antropólogo Lorenzo Macagno, o

transe, em algumas regiões da África oriental, está ligado à crença nos gênios (jinnns), nos anjos e nos diabos, que fazem parte do Islã.⁵⁶

(...) uma forma de devoção popular sufista encontra consolo, antes de tudo, nos fenômenos psíquicos, na comunicação com os espíritos, nos gênios, no transe atingido graças à dança, à magia, aos prodígios como a mastigação de vidro, a perfuração dos corpos com a ajuda de facas e assim por diante. Nos poderes do psiquismo e nos estados mentais que se apresentam além da normalidade, encontram-se as provas de uma realização espiritual.⁵⁷

Durante a entrevista, o senhor Nacuti Adamo ressaltou que essa manifestação chegou à ilha de Moçambique há muitos anos, bem antes das outras expressões musicais e dançantes, como o *dtiqiri* e o tufo. Segundo ele, o profeta Maomé, quando estava para chegar em Medina, foi recebido por pessoas dançando maulide. Depois, o *shehe* Ahmad al-Rifai teria expandido a manifestação, inclusive para a África.⁵⁸

A prática do maulide exige uma dieta especial, com restrição alimentar a polvo e bebidas alcoólicas, além de abstinência sexual. Antes da celebração, bebe-se um composto de leite de ovelha, banana, mel e uma “água medicinal” que, segundo seus praticantes, serve para não sangrar e não sentir dor.⁵⁹

Como no século passado, hoje o maulide é uma manifestação realizada basicamente por homens. Entretanto, as mulheres ocupam-se de outras funções, como a organização dos instrumentos musicais e rituais como os “capuxis”, como denominam os estiletes metálicos e com cabos de madeira usados para a autoflagelação, e as vestimentas, como a cabaia e o cofió.

A senhora, de nome N’hanyé, que acompanhou o ritual tocando um dos instrumentos também foi entrevistada. Ela relatou que seu pai era um *shehe* que também praticava o maulide. Sem poder participar do ritual de autoflagelação, fez questão de mencionar que foi quem transmitiu o conhecimento

⁵⁶ “Deus anunciou no Alcorão que criou outros seres, que os nossos olhos são incapazes de ver em suas formas originais, da mesma forma que são incapazes de ver os anjos (...). Essas criações são os gênios (...). O Alcorão nos informou que os gênios foram criados do fogo; porém, isso não significa que eles são corpos abrasadores que podem queimar tudo que entre em contato com eles. É possível que Deus os tenha moldado em diferentes formas, como o fez no caso do homem”. ATTANTAWI, A. *Apresentação geral da religião do Islam*. Rio de Janeiro: SBMRJ, 1995, p. 124. Apud MACAGNO, Lorenzo. *Outros muçulmanos...*, vol. 50, n. 1, 2007, p. 115.

⁵⁷ GLASSÉ, Cyril. *Dictionnaire Encyclopedique de l'Islam*. Paris: Bordas, 1991, p. 379. Apud MACAGNO, Lorenzo. *Outros muçulmanos...*, vol. 50, n. 1, 2007, p. 108.

⁵⁸ Entrevista com Nacuti Adamo, em 26/07/2016, Ilha de Moçambique.

⁵⁹ Idem.

para o filho que, hoje, é um dos músicos do grupo do senhor Nacuti. O grupo é formado atualmente por 23 homens, entre jovens e adultos.

Imagem 02



Acervo Digital Suaíli. *Manifestação Maulide*. Ilha de Moçambique, 2016.

O *shehe*, como principal líder das confrarias, recebe a *silsila*, isto é, um documento escrito que lhe concede autoridade como representante e constitui uma rede genealógica de mestres.⁶⁰ Na *tariqa* (confraria) existiam outros car-

⁶⁰ MACHADO, A. J. de Mello. *Entre os macuas de Angoche*. Lisboa, 1970, p. 275-278. MACAGNO, Lorenzo. *Islã, transe e liminaridade*, op. cit., 2007, p. 86.

gos importantes, como o *murshid* (cantor) e o juiz (*khadi*), ligados aos xeques e vizes, que se ocupavam, por sua vez, dos discursos com base na Charia.⁶¹ O *shehe* possuía um assistente chamado de *halifa*, e o ajudante deste era o *nakibu*. Em regiões islamizadas do continente africano, as mulheres podem exercer a função de *halifa*, se responsabilizando por alguns rituais significativos, tais como em casamentos e enterros. Isto deve-se, em grande medida, à presença do sistema de organização matrilinear e a sua coexistência com o Islã.⁶²

No final do século XIX, a expansão do Islã atingiu várias camadas sociais no interior do norte de Moçambique, inclusive a das mulheres. Esse processo não modificou totalmente as formas de organização social vigentes, sobretudo as que seguiam as regras matrilineares.⁶³ Os preceitos do Islã passaram a ser aderidos juntamente com as crenças locais. Houve um movimento de coexistência evidenciado no exemplo dos “curandeiros” (*mkulukwana*) que, com a conversão, se tornaram também *mwaliimu*. Significa dizer que permaneceram exercendo o seu papel social de guardiões do conhecimento espiritual e ritual da genealogia e dos ancestrais, contudo, com a islamização, receberam novas funções, dedicando-se igualmente às escrituras, à educação, ensinando a ler e a escrever a língua suaíli em caracteres árabes nas escolas islâmicas, bem como à expansão do Islã acompanhando as caravanas comerciais.⁶⁴

Entretanto, as mulheres passaram a ter de dividir algumas funções com o *mwaliimu*. Como já foi mencionado, em caso de guerra, as chamadas *pia-mwene* exerciam a função de aprová-la ou não por meio de um ritual no qual usavam a farinha de mapira para se comunicar com os ancestrais e decidir o momento mais propício para iniciar a luta. Com a islamização dessas sociedades, a *pia-mwene* passou a dividir a tarefa com o *mwaliimu* que realizava uma cerimônia na qual distribuía amuletos aos combatentes seguindo-os até o local da luta e pronunciando palavras do Alcorão. Após a batalha, o *mwaliimu* promovia um juramento de paz entre os chefes diante do Alcorão. Isto demonstra a influência e a alteração que o Islã promovia nas estruturas sociais matrilineares, mas não a completa eliminação de seus princípios e expressões.

⁶¹ Ibidem.

⁶² MACAGNO, Lorenzo. *Outros muçulmanos...*, vol. 50, n. 1, op. cit., 2007, p. 87.

⁶³ NEVES, F. A. da Silva. *Informações acerca da capitania mor de Angoche*, op. cit., 1901, p. 17.

⁶⁴ BONATE, Liazzat. Matriliney, Islam and gender in northern Mozambique. *Journal of Religion in Africa*, vol. 2, n. 36, Leiden: Brill, 2006, p. 139-166.

O relato registrado durante a pesquisa realizada na ilha de Moçambique da *halifa* Shifa Issufo, representante de outra confraria muçulmana – a Qadiriyya-Sadate –, é exemplar neste aspecto. A Qadiriyya foi levada para a ilha de Moçambique pelas mãos do *shehe* Issa b. Ahmed, originário de Moroni (nas ilhas Comores), entre 1904 e 1906. Esse *shehe* havia realizado seus estudos e vivia naquela época em Zanzibar. Segundo Shifa Issufo, *shehe* Issa b. Ahmed casou-se com uma mulher local de nome Suafitamo, com quem teve um filho Said Abahassane Abdul Raman (seu avô), educado e instruído por *shehe* Issa para liderar a confraria após seu retorno para Unguja (Zanzibar).⁶⁵

De acordo com Shifa Issufo, nas confrarias muçulmanas do norte de Moçambique, as mulheres possuem espaços distintos dos homens. Elas podem gerir mesquitas específicas e são responsáveis pela educação das meninas. Ajudam igualmente em situações de doença ou morte na família, tratando dos preparativos para o funeral e contribuindo com as despesas arrecadadas pelos membros da confraria. Também organizam as reuniões das mulheres que, na ilha de Moçambique, por exemplo, acontecem duas vezes por semana e em que são realizados *dtiqiri*.⁶⁶ Durante a pesquisa na ilha de Moçambique, foi possível participar de algumas dessas reuniões, nas quais as orações são cantadas com recitação de fórmulas e danças feitas geralmente em círculos. Há um controle da respiração e um tipo de movimento repetitivo do corpo que promovem um certo êxtase coletivo.

⁶⁵ Entrevista com *halifa* Shifa Issufo, em 25/07/2016, Ilha de Moçambique. A Qadiriyya passou por um processo de fragmentação a partir da década de 1930, originando a Qadiriyya-Sadate e a Qadiriyya-Bagdad. Ao longo do século XX, outras dissensões ocorreram, existindo atualmente cinco confrarias que seriam originárias da Qadiriyya: Sadate, Bagdad, Jailane, Saliquina, Macheraba. IGLÉSIAS, Olga. O impacto do Islão na ilha de Moçambique (séculos XIX-XXI). *Estudos Moçambicanos*, vol. 23, 2014, p. 159-172.

⁶⁶ Entrevista com *halifa* Shifa Issufo, em 25/07/2016, Ilha de Moçambique.

Imagem 03



Acervo Digital Suaíli. *Reunião das mulheres da confraria Shadhiliyya*. Ilha de Moçambique, 2016.

Atualmente essas reuniões e manifestações acontecem em lugares privados, nas residências das *halifas* ou nas mesquitas. Porém, em datas comemorativas específicas do calendário muçulmano, são realizadas em espaço público.

No início do século XX, os portugueses chamavam-nas de “missas cantadas” ou “missas ao ar livre”. Sobre essas reuniões é interessante a matéria publicada, no início do século XX, em um dos jornais da região:

(...) chega a ser incompreensível que os adeptos do Islam possam exteriorizar, sempre que lhes apetece, todas as cerimônias do seu ritual (missas ao ar livre, procissões, fanação – circuncisão – batuques – um desafio, enfim! (...))

Se é certo que nossa missão é civilizar, por que razão se tolera e se permite a expansão de uma civilização em cuja moral entram: a poligamia, a concubinação, a escravidão, os feitiços, certos batuques que enchem o preto de visões, e mais e mais coisas que entravam aquela nossa missão?

(...) há poucos anos um ilustre administrador, sem grande esforço e apesar de grandes influências que se moveram, mandou encerrar mesquitas que funcionavam ilegalmente, acabou com as missas ao ar livre – Tiquires e Ziáras – e com um certo número de batuques; e não se importando com a grande celeuma que se levantou, mandou até

fechar alguns estabelecimento comerciais por não obedecerem aos mais rudimentares preceitos higiênicos e por serem assim dizer velhacouto de gatunes (...).⁶⁷

Ademais, o relato da *halifa* Shifa Issufo chama atenção igualmente para as conexões históricas estabelecidas entre as populações suaílis, macuas e as do Índico por meio das tradições orais que explicam a origem destas confrarias muçulmanas no norte de Moçambique. A terceira confraria existente na região é a Shadhiliyya, levada para as ilhas Comores por Abdallah Darwish. O líder escolhido por ele foi um *sharif* nascido na família Hadrami, em Moroni (cidade da ilha Grande Comore) de nome Shaykh Muhammad Ma'ruf b. Shaykh Alhmed b. Abi Bakr (1853–1905). Em 1897, um comerciante também de Moroni, chamado Shaykh Amur [Amir] b. Jimba, que se fixara em Zanzibar e mantinha negócios em Madagascar, levou a confraria para a ilha de Moçambique. Contudo, Shaykh Ma'ruf viajou para a ilha de Moçambique onde permaneceu durante um mês. Após esse período nomeou outros dois líderes da confraria, fornecendo-lhes os *ijazat* (diplomas). Eram eles, Muhamade Amade Gulamo e Nemané b. Haji Ali Twalibo (também conhecido como Nemané Haji Galibo). A razão desse acontecimento ainda não foi completamente esclarecida, mas provavelmente tenha ocorrido uma contestação de poder no âmbito dessa confraria na ilha de Moçambique.⁶⁸

Said Amur Jimba, líder da confraria Shadhiliyya-Yashruti, conta que seu avô Shaykh Amur bin Jimba, nascido nas ilhas Comores, introduziu a confraria de forma independente na ilha de Moçambique, onde se casou com uma mulher local com quem teve dois filhos.⁶⁹ Tanto o relato de Said Amur quanto o de Shifa Issufo apontam para uma questão importante. As tradições orais das populações do norte de Moçambique, assim como as narrativas explicativas da origem dessas confrarias muçulmanas possuem uma estrutura básica semelhante, que veicula a ligação entre um imigrante da costa ou das ilhas da África oriental e uma mulher “da terra”, isto é, de

⁶⁷ Biblioteca Nacional de Portugal. Microfilmes-jornais. *O Norte*. Civilizamos o indígena, 22 julho 1935.

⁶⁸ A esse respeito ver ALPERS, Edward. A. Complex relationship: Mozambique and the Comoro islands in the 19th and 20th centuries. *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XLI-I, n. 161, 2001, p. 86. ISSN: 0008-0055. Disponível em: <http://etudesaficaines.revues.org/67>. Acesso em: 15/01/2018. DOI: 10.4000/etudesaficaines.67. BANG, Anne K. *Islamic sufi networks in the western Indian ocean (c. 1880-1940). Ripples of reform*. Leiden: Brill, 2014, p. 67-72.

⁶⁹ Entrevista com Said Amur Jimba, em 14/07/2016, Ilha de Moçambique. Atualmente existem quatro confrarias originárias da Shadhiliyya: Chadulia, Yashuruti, Madamia, Itifaque. IGLÉSIAS, Olga, O impacto do Islão na ilha de Moçambique, op. cit., 2014.

origem local, para explicar a si próprios e a relação com os outros através das trocas e intercâmbios culturais e religiosos pelo Índico.⁷⁰

Dessa maneira, a partir da construção de histórias e narrativas locais, é possível perceber as conexões estabelecidas de maneira mais ampla, privilegiando uma perspectiva translocal que considere os múltiplos espaços sociais, políticos, religiosos, linguísticos, constituídos entre as sociedades do norte de Moçambique e as localizadas no Índico. E nesse universo, o tufo – uma das principais expressões musicais hoje em Moçambique – e todos os seus usos e transformações talvez seja o exemplo mais emblemático das conexões históricas e culturais no Índico, nas quais as relações de gênero e a presença do Islã também se fazem marcantes.

“Índicos indícios”: entre terra e mar

A partir dos “índicos indícios” encontrados nas letras das músicas, nos instrumentos, nos gestuais e em outros elementos simbólicos utilizados nessa manifestação conhecida como tufo, é possível perceber as conexões históricas e culturais entre as sociedades do Índico e as da ilha de Moçambique e seu *hinterland*.

O tufo é uma manifestação musical e dançante que foi difundida na ilha de Moçambique, por volta de 1930, por *sheikh* Ussufo (ou Issufo), vindo da Tanzânia. *Sheikh* Amur bin Jimba, líder da confraria Shadhiliyya, recebeu-o e reuniu vários outros homens para aprenderem o tufo. Depois do regresso de *sheikh* Ussufo à Tanzânia, *sheikh* Amur bin Jimba converteu-se num dos mestres do tufo na ilha.⁷¹

O tufo seria, então, uma “sociedade de dança” e não uma confraria (*taríqa*) muçulmana, onde eram ensinados canções ou poemas musicados em árabe chamados de *cassúidas* dançados pelos *shehes*, assim como outras ex-

⁷⁰ Com relação à metodologia de análise das tradições orais são referências os trabalhos de Jan Vansina e Beatrix Heintze. As tradições orais, se analisadas dentro do seu contexto de produção, isto é, do momento em que foram recolhidas, permitem saber como uma sociedade constrói a ideia que tem de si própria, dos seus personagens e dos espaços, das relações com o outro, da constatação de diferenças e da formação de identidades. “O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o *corpus* da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma”. VANSINA, Jan. A tradição oral e a sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *História geral da África negra*, vol. I – Metodologia e pré-história da África, ed. revista. Paris: Unesco, 2010, p. 158. HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007.

⁷¹ Entrevista com Janina Momade e outros integrantes do grupo de tufo da ilha de Moçambique, denominado Estrela Vermelha, em 20/07/2016, Ilha de Moçambique.

pressões musicais como maulide e licuncu. “Naquele tempo não dançavam mulheres que não fossem casadas, sem o esposo lá, porque era tradição islâmica. As pessoas foram cantando as *cassuídas*, mesmo quando os adolescentes saíssem dos ritos de iniciação também cantavam *cassuídas*”.⁷² Dizia-se que esta dança devia ser praticada com uma vestimenta específica, os homens deviam estar trajados de *maleia*⁷³ e as mulheres de *kimao*.⁷⁴

O mais antigo grupo é o Estrela Vermelha, formado em 2 de janeiro de 1931 com o nome Mahafil Islão (“um grupo de muçulmanos”). O tufo passou a ser associado aos times de futebol masculinos do norte de Moçambique. Processo semelhante foi observado também na Tanzânia. As equipes de futebol costumavam incentivar os dançarinos a torcerem e animarem o público. Existiam outros grupos que uniam igualmente futebol e dança, como o Beira Mar e o Fura Rede.

A partir da década de 1960, as equipes de futebol foram perdendo incentivos financeiros dos patrocinadores e acabaram desaparecendo, permanecendo somente as manifestações musicais e dançantes.⁷⁵ Talvez isto se explique por ser este o contexto de início da luta armada de libertação nacional (1964) e, conseqüentemente, de maior controle das atividades dos clubes pelas autoridades coloniais.

As primeiras associações de classe, esportivas e de lazer foram criadas no continente africano no final do século XIX com o objetivo de ajuda mútua, recreação e convívio. Em Moçambique, surgiram com mais força no início do século XX, promovendo atividades sociais e culturais. As associações ou clubes esportivos foram especialmente incentivadas pelos estrangeiros, sobretudo portugueses e ingleses, que levaram o futebol, o boxe e o atletismo para o continente. Se, por um lado, em meio ao contexto colonial, eram utilizadas pelos colonizadores para controlar e subordinar a população, limitando ações e reverberando diferenças sociorraciais, por outro tornavam-

⁷² Idem.

⁷³ Também chamado djubó, é um tipo de indumentária majoritariamente usada pelos homens muçulmanos.

⁷⁴ Blusas com mangas compridas e justas.

⁷⁵ CACHAT, Severine. *Un heritage ambigu: l'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux. Anthropologie sociale et ethnologie*. Tese de doutorado, Antropologia, Université de la Reunion, 2009, p. 329.

se espaços propícios para a expressão de comportamentos, resistências políticas e afirmação de identidades culturais.⁷⁶

Ainda há muita controvérsia sobre a participação de homens e mulheres nessa prática. Um documento que está sob a guarda do Museu São Paulo, na ilha de Moçambique, afirma que o tufo era uma dança exclusivamente masculina até 1974.⁷⁷ Mas, segundo Pereira e Lutero, homens e mulheres poderiam praticar o tufo conjuntamente, formando duas linhas emparelhadas.⁷⁸ Contudo, há informações de que, até os anos 1970, os homens dançavam sozinhos em público e as mulheres apenas no espaço privado.⁷⁹

Há indícios de que o tufo iniciou um processo de secularização e feminização por volta de 1975, ou seja, provavelmente ligado ao contexto político pós-independência de Moçambique. O grupo denominado Mahafil Islão, uma referência direta à religião muçulmana, assumiu o nome Estrela Vermelha, termo alusivo às forças de segurança da Frelimo.⁸⁰ Tornaram-se, então, grupos culturais não necessariamente vinculados às associações muçulmanas. Igualmente ganharam uma dimensão política ao passarem a ser convidados para participar de cerimônias oficiais do governo e de feriados nacionais e para acolher visitantes estrangeiros, tais como ministros, embaixadores e delegações de outros países.⁸¹

Hoje existem vários grupos de tufo na ilha de Moçambique, de onde essa manifestação se expandiu para outras cidades, como para a capital Maputo. Com cerca de 15 a 20 mulheres divididas entre três ou quatro fileiras, dan-

⁷⁶ ROCHA, Aurélio. *O associativismo e o desporto em Moçambique*. Disponível em: <http://conferenciadesportoemafrika.wordpress.com/comunicacoes/204-2/>. Acesso em 15/01/2018. No que se refere ao tema das associações ligadas aos esportes e ao lazer na África são importantes os trabalhos de DOMINGOS, Nuno. Futebol e colonialismo: corpo e cultura popular em Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012; NASCIMENTO, Augusto; BITTENCOURT, Marcelo; DOMINGOS, Nuno; MELO, Victor Andrade de (org.). *Esporte e lazer na África: novos olhares*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.

⁷⁷ CACHAT, Severine. *Un heritage ambigu...*, op. cit., 2009, p. 327.

⁷⁸ LUTERO, Mortinho & PEREIRA, Martins. A influência árabe na música tradicional. In: *Música tradicional em Moçambique*. Maputo: Ministério de Educação e Cultura, gabinete de organização do Festival da Canção e Música Tradicional, 1980.

⁷⁹ ARNFRED, Signe. Tufo dancing: Muslim womens's culture in northern Mozambique. *Lusotopie*, 2004.

⁸⁰ Ibidem, p. 61. A Frente de Libertação de Moçambique – Frelimo foi um movimento criado em 1962 no contexto da luta de libertação de Moçambique. Em 1975, com a independência, assumiu o governo do país, tornando-se um partido político dois anos mais tarde.

⁸¹ CACHAT, Severine. *Un heritage ambigu...*, op. cit., 2009, p. 330-331.

çam utilizando um mesmo traje composto por capulanas⁸² e *kimao*. Composto majoritariamente por mulheres (alguns homens participam como músicos), os grupos de tufo também se constituem como uma rede de ajuda mútua, sobretudo feminina, particularmente em casos de doença ou morte na família.

Com relação ao principal objetivo deste artigo, isto é, explorar o campo das conexões históricas e culturais das sociedades do norte de Moçambique e as do Índico, as narrativas históricas contidas em algumas letras das canções dos grupos de tufo são extremamente reveladoras. Nelas se destaca a importância para essas sociedades das conexões culturais construídas por meio das trocas e intercâmbios de pessoas, de saberes e produtos no Índico.

Gunderson e Bartz reuniram vários estudos sobre associações de dança na Tanzânia e no Quênia, numa obra inteiramente dedicada ao tema da dança competitiva. Essas pesquisas destacaram elementos convincentes de como é possível entender formas de existir, pensar, se expressar e se relacionar por meio das manifestações e associações de dança.⁸³

As conexões com os árabes muçulmanos tornam-se visíveis em várias canções dos grupos de tufo da ilha de Moçambique. De acordo com a canção mais difundida, essa manifestação teria surgido no dia da chegada do profeta Maomé em Medina. “Como este vira-se obrigado a fugir de Meca para Medina, seus seguidores, homens e mulheres, o saudaram nesta cidade com pandeiros e canções, mostrando a alegria que sentiam e adesão à doutrina do Islã.” Ao longo do tempo, a manifestação passou a fazer parte dos momentos de festas e celebrações em louvor ao profeta.⁸⁴

Ô povo, escute:

Tudo começou com a viagem de Mohammed.

Os muçulmanos eram muito felizes

⁸² A capulana, como é denominada em Moçambique, ou leso, pano e kanga, em outros países da costa suaili, é um tecido de algodão ou fibra sintética de diferentes cores, podendo conter símbolos da natureza, formas antropomórficas, zoomórficas, padrões geométricos, provérbios e metáforas. São muito utilizadas pelas mulheres africanas, apesar de também usada pelos homens, em vários momentos importantes da vida social, como em casamentos, nascimentos e até mesmo em rituais fúnebres. É um dos principais produtos nos circuitos comerciais do Índico. ZIMBA, Benigna. O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX. *Cadernos de História de Moçambique*, n. 1, 2011.

⁸³ GUNDERSON, Frank & BARTZ, Gregory. *Mashindano! Competitive music performance in east Africa*. Dar es Salaam: Mukuku na Nyota Publishers, 2000.

⁸⁴ ARNFRED, Signe. *Tufo dancing...*, op. cit., 2004, p. 43.

Quando ele chegou em Medina,
Foi nesse dia que nasceu a dança do tufo.
Fique em silêncio para ouvir o que eles disseram.
Hoje nesta terra no crepúsculo
A lua cheia apareceu.
Foi na ilha de Moçambique que tudo começou.
As mulheres não dançam à vista das pessoas,
Elas permaneceram dentro das casas
Com um lenço amarrado na cabeça,
E elas eram donas de casa muito respeitadas!
Fica quieto e ouça o que elas cantam.⁸⁵

Outras versões mencionam a recepção de Maomé apenas pelas mulheres em Medina, demonstrando uma provável influência das sociedades matrilineares nessas narrativas.⁸⁶ É interessante notar também que a letra citada acima faz menção a uma época em que “as mulheres não dançavam à vista das pessoas”, cantando o tufo dentro das casas, como já foi mencionado neste artigo.

Outras canções se reportam aos primeiros contatos com os portugueses. A maioria dos grupos de tufo da ilha de Moçambique tem em seu repertório uma ou mais músicas narrando a chegada de Vasco da Gama e seu primeiro contato com o famoso chefe local Mussa'n Biki (Mussa Al Ambiki ou Bique). São narrativas históricas elaboradas pelas populações locais através das tradições orais e que propagam uma relação pacífica a partir desse encontro.

Da mesma forma harmoniosa é descrito o “nascimento” da ilha de Moçambique profundamente marcado pela influência de diferentes povos. Povos estes vindos pelo mar Índico que, segundo a letra abaixo, confere beleza e riqueza àquela terra. É ao mesmo tempo o seu início e a abertura da ilha como agente da história ao fazer referência a sua contribuição como “monumento histórico do mundo”.⁸⁷

⁸⁵ Ô, povo, escute! Grupo Estrela Vermelha.

⁸⁶ ARNFRED, Signe. *Tufo dancing...*, op. cit., 2004, p. 43.

⁸⁷ A ilha de Moçambique foi declarada Patrimônio Mundial da Humanidade pela Unesco em 1992.

Ilha de Moçambique,
Terra de Mussa al Bique,
Terra dos ilhéus,
Monumento histórico do mundo,
Por aqui passaram muitos povos
Todos eles deixaram um rastro que faz a riqueza desta terra.
Cidade da ilha Moçambique
O continente é do outro lado
Ela é muito bonita.
É assim chamada porque é cercada pelo mar,
Nós todos seus habitantes
Nós amamos esta ilha.⁸⁸

Para além das conexões com os diferentes povos trazidos por meio das redes comerciais e de intercâmbios religiosos do Índico, as influências culturais das populações locais e do interior, como a dos macuas, estão igualmente presentes. As canções eram inicialmente cantadas em árabe e hoje, na maioria das vezes, são nas línguas *e-makhuwa*,⁸⁹ *e-nahara*⁹⁰ e em português. Abrangem igualmente vários outros temas da vida cotidiana e política desses grupos sociais.⁹¹

O termo tufo é originário da palavra árabe *ad-duff*, nome dado a um instrumento musical, acompanhado por quatro tambores da classe dos membranófonos genericamente chamado de *taware*. Contudo, podem ter vários tamanhos e formatos (quadrado, redondo, hexagonal ou heptagonal), denominados bazuca, ngajiza, apustua ou duassi ou luassi. Todos feitos em madeira e cobertos com peles de animais, como a de antílope – os dois primeiros, por vezes, incluem argolas de metais laterais.⁹²

De acordo com as poucas fontes disponíveis sobre o assunto, os dois tambores mais graves (bazuca e ngajiza) produzem um ritmo mais próximo da música árabe, e dois tambores mais agudos (apustua e duassi) ressoam

⁸⁸ *Ilha de Moçambique*. Grupo Estrela Vermelha.

⁸⁹ Língua falada pelas populações macuas.

⁹⁰ Língua falada pelas pessoas da ilha de Moçambique, com bastante influência, sobretudo vocabular, de outras línguas como *kiswahili*, *e-makhuwa*, e também do português.

⁹¹ Entrevista com Janina Momade, integrante e cantora do grupo de tufo da ilha de Moçambique, denominado Estrela Vermelha, em 20/07/2016, Ilha de Moçambique.

⁹² Os membranófonos são instrumentos que reverberam um som produzido por uma pele, ou membrana, esticada e amplificada por uma caixa. Segundo D'Amico e Mizaú, o tambor é para os suaílis uma síntese dos aspectos centrais da música: "significa o ato de tocar, cantar e dançar". D'AMICO, L. & MIZAÚ, F. *Africa folk music Atlas I*. Florença: Amharsi, 1997.

uma influência maior das populações locais “bantu”.⁹⁵ A música começa de forma lenta no início, acelerando durante a canção. O mesmo ritmo é dado pela voz da cantora principal que inicia a canção, sendo em seguida acompanhada pelo coro feminino composto por todo o grupo.

Imagem 04



Acervo Digital Suaíli. Músicos e instrumentos do tufo Estrela Vermelha. Ilha de Moçambique, 2016.

Com relação aos gestuais, há informações de que, no passado, os dançarinos ficavam ajoelhados, movimentando apenas a parte superior do corpo: busto, cabeça, ombros, braços e mãos. Seguravam, algumas vezes, um pano branco nas mãos. Este pode ser um símbolo referente ao Islã, cuja cor branca ocupa um lugar importante nos rituais. É muito comum o uso da cabaia branca em diferentes cerimônias muçulmanas, sendo observada também na manifestação de maulide.

Durante o acompanhamento de uma apresentação do grupo de tufo Estrela Vermelha no decorrer desta pesquisa, pôde-se observar que, em uma das canções sobre a história da ilha, as dançarinas se apresentaram ajoe-

⁹⁵ LUTERO, Martinho & PEREIRA, Martins. A influência árabe na música tradicional, op. cit., 1980, p. 24.

lhadas com uma das mãos fechadas e realizaram movimentos de corpo que podem ser alusivos ao mar, balançando cadenciadamente a cabeça, o busto e os ombros ora para a esquerda, ora para a direita, como se estivessem navegando em um *dhow*.⁹⁴ Expressões musicais praticadas em outras localidades do Índico também estão relacionadas a esses gestuais e símbolos empregados pelos membros dos grupos de tufo da ilha de Moçambique. O *demba*, em Pemba, (Moçambique) é dançado por jovens ajoelhados e no *tampa*, em Zanzibar, algumas canções são retiradas de versículos do Alcorão.⁹⁵

Embora esta forma ainda esteja em curso na ilha de Moçambique, o tufo é dançado hoje muitas das vezes em pé. O uso de lenço branco tornou-se bastante raro, contudo alguns movimentos são realizados com uma das mãos fechada, como se ainda o estivesse segurando. Possivelmente uma transformação relacionada ao processo de secularização dessa manifestação.

Imagem 05



Acervo Digital Suaíli. Apresentação do tufo Estrela Vermelha. Ilha de Moçambique, 2016.

⁹⁴ Dāw, em árabe, é o nome dado aos barcos utilizados na região do mar Vermelho e do oceano Índico que possuem um ou mais mastros com velas.

⁹⁵ CACHAT, Severine. *Un heritage ambigu...*, op. cit., 2009.

*

Expressões musicais como essas do tufo, seus usos e transformações entre os séculos XIX e XXI foram o fio condutor deste artigo, cujo principal objetivo é adentrar no campo das conexões históricas e culturais entre as sociedades do norte de Moçambique e as do Índico.

Igualmente, por meio de outras expressões, como os “batuques da terra”, batuques de réua, maulides e *dtiqiri* das confrarias muçulmanas, foi possível perceber que as sociedades africanas atuavam em contatos constantes entre si e com outras de fora do continente, construindo redes sociais, culturais, políticas e econômicas, nas quais foram privilegiadas as relações de parentesco, o comércio e a religião islâmica. Embora sofrendo transformações ao longo do tempo, provocadas pelas alterações que o Islã promovia nas estruturas sociais matrilineares ou por influências políticas em contextos colonial e pós-colonial, pôde-se notar também a participação social das mulheres, inclusive na construção e na transmissão de narrativas marcadas pelas tradições orais.

Como o azul do mar Índico que tinge as terras do norte de Moçambique, mas também como é “tingido por tudo o que essa costa deixa que se escape pelas suas líquidas veias – terra e ramagens, memórias e afogados, enredos e procuras – que ali se abrem para fertilizar”, este artigo buscou, de maneira geral, inserir o norte de Moçambique nas dinâmicas históricas do Índico. Partindo de uma perspectiva translocal, privilegiou-se a construção de histórias locais e seus múltiplos espaços constituídos por meio das conexões estabelecidas de uma maneira mais global no âmbito das relações de gênero, de parentesco e de controle da terra, assim como da expansão do islamismo, e manifestadas nas diferentes expressões musicais.

Referências bibliográficas

- ABASSE, Alloui. Itinéraires biographiques de quatre membres de l'élite comorrienne de Marseille. Éléments pour une sociologie de l'Islam comorien. *Islam et sociétés au sud du Sahara*, vol. 9, Paris, 1995, p. 99-116.
- ALPERS, Edward. East central Africa. In: LEVTZION, Nehemia & POUWELS, Randall L. (ed.). *The history of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press/ Oxford: James Curry/ Cape Town: David Philip, 2000, p. 303-327.
- ALPERS, Edward. *East Africa and the Indian ocean*. Princeton: Markus Wiener, 2009.
- ALPERS, Edward. Trade, state and society among the yao in the nineteenth century. *The Journal of African History*, n. 10, 1969, p. 405-420.
- ALPERS, Edward. Complex relationship: Mozambique and the Comoro islands in the 19th and 20th centuries. *Cahiers d'Études Africaines*, vol. XLI-I, n. 161, 2001, p. 73-95. ISSN: 0008-0055. Disponível em: <http://etudesafricaines.revues.org/67>. Acesso em: 15/01/2018. DOI: 10.4000/etudesafricaines.67.
- AMORIM, Pedro Massano de. *Relatório sobre a ocupação de Angoche: operações de campanha e mais serviços realizados*. [Lourenço Marques]: Imprensa Nacional, 1911.
- AMSELLE, Jean-Loup. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris: Flammarion, 2001.
- AMSELLE, Jean-Loup. Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. In: AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia. *Au coeur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme e État en Afrique*. Paris: La Découverte, 1999.
- ANTUNES, Luís F. D. *A Companhia dos Baneanes de Diu em Moçambique (1686-1777)*. Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1992.
- ARNFRED, Signe. Tufo dancing: Muslim womens's culture in northern Mozambique. *Lusotopie*, 2004.
- ASKEW, Kelly. *Performing the nation: Swahili music and cultural politics in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- ATTANTAWI, A. *Apresentação geral da religião do Islam*. Rio de Janeiro: SBMRJ, 1993.
- BANG, Anne K. *Islamic sufi networks in the western Indian ocean (c. 1880-1940). Ripples of reform*. Leiden: Brill, 2014.
- BAPTISTA, Abel dos Santos. *Monografia etnográfica sobre os macuas: breve ensaio etnográfico sobre a nação Macua, dos distritos de Cabo Delgado, Nampula e Quelimane*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1948, p. 26.
- BONATE, Liazzat J. K. Matriliney, Islam and gender in northern Mozambique. *Journal of Religion in Africa*, vol. 2, n. 36, Leiden: Brill, 2006, p. 139-166.
- BONATE, Liazzat J. K. *Traditions and transitions: Islam and chiefship in northern Mozambique, c. a. 1850-1974*. Tese de doutorado, Departamento de Estudos Históricos, Universidade de Cape Town, África do Sul, 2007.
- CACHAT, Severine. Un heritage ambigu: l'île de Mozambique, la construction du patrimoine et ses enjeux. *Anthropologie Sociale et Ethnologie*. Université de la Reunion, 2009, p. 329.

- CAPELA, José. Como as aringas de Moçambique se transformaram em quilombos. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, vol. 10, n. 20, Rio de Janeiro: 7 Letras, jan.-jun. 2006, p. 83-108. ISSN 1413-7704. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-7042006000100005&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 15/01/2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042006000100005>.
- CARVALHO, Álvaro Pinto de. Notas para a história das confrarias islâmicas na ilha de Moçambique. *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, n. 4, Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, outubro de 1988.
- COELHO, João Paulo Borges. *Índicos indícios. I Setentrião*. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.
- COUTINHO, João de Azevedo. *Memórias de um velho marinheiro e soldado de África*. Lisboa, 1941.
- CUNHA, Joaquim d'Almeida da. *Estudos acerca dos usos e costumes dos Banianes, bathuás, persas, mouros, gentios e indígenas*. Moçambique: Imprensa Nacional, 1885.
- D'AMICO, L. & MIZSAU, F. *Africa folk music Atlas I*. Florença: Amharsi, 1997.
- DOMINGOS, Nuno. *Futebol e colonialismo: corpo e cultura popular em Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012.
- ENES, Antonio. De Lisboa à Moçambique. *Serões. Revista Mensal Ilustrada*, vol. I, II, III, Lisboa, 1901-1903.
- FRANKEN, Marjorie Ann. *Anyone can dance: a survey and analysis of Swahili Ngoma, past and present*. Dissertação de Ph.D., University of California, 1986.
- FREITAG, Ulrike & von OPPEN, Achim. *Translocality. The study of globalising processes from a southern perspective*. Leiden/Boston: Brill, 2010.
- GEARHART, Rebecca. Ngoma memories: how ritual music and dance shaped the northern Kenya coast. *African Studies Review*, vol. 48, n. 3, 2005.
- GEFFRAY, Christian. *Nem pai nem mãe. Crítica de parentesco: o caso de Macua*. Maputo: Editorial Ndjira/ Lisboa: Editorial Caminho, 2000.
- GERARD, Padre. Mahimo macuas. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 26, abr./jun. 1941.
- GERARD, Padre. Costumes dos macuas do medo. *Moçambique Documentário Trimestral*, n. 28, out./nov. 1941.
- GILES, Linda. Spirit possession on the Swahili coast: peripheral cults or primary texts. Dissertação de Ph.D., University of Texas, 1989.
- GILES, Linda. Spirit possession and the symbolic construction of Swahili society. In: BEHREND, Heike & LUIG, Ute (ed.). *Spirit possession, modernity, and power in Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1999.
- GLASSÉ, Cyril. *Dictionnaire. Encyclopedique de l'Islam*. Paris: Bordas, 1991.
- GUNDERSON, Frank & BARTZ, Gregory. *Mashindano! Competitive music performance in east Africa*, Dar es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers, 2000.
- HAFKIN, Nancy. *Trade, society and politics in northern Mozambique, c. 1753-1913*. Tese de Ph. D., Boston University Graduate School, Boston, 1973.
- HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII. Estudos sobre fontes, métodos e história*. Luanda: Kilombelombe, 2007.

- IGLÉSIAS, Olga. O impacto do Islão na ilha de Moçambique (séculos XIX-XXI). *Estudos Moçambicanos*, vol. 23, 2014, p. 159-172.
- ISAACMAN, Allen F. & ZIMBA, Benigna (ed.). *Slave routes and oral tradition in southern Africa*. Maputo: Filsom Entertainment Ltda., 2005, p. 195-219.
- JANZEN, John. *Ngoma: discourses of healing in central and southern Africa*. Los Angeles: University of California Press, 1992.
- LEITE, Fábio. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2008.
- LE GUENNEC-COPPENS, Françoise & CAPLAN, Pat. *Les Swahili entre Afrique et Arabie*. Kathala: Paris, 1991.
- LUPI, Eduardo do Couto. *Angoche. Breve memória sobre uma das capitanias mores do distrito de Moçambique*. Lisboa: Typographia do Annuario Commercial, 1907.
- LUTERO, Martinho & PEREIRA, Martins. A influência árabe na música tradicional. In: *Música tradicional em Moçambique*. Maputo: Ministério de Educação e Cultura, gabinete de organização do Festival da Canção e Música Tradicional, 1980.
- MACAGNO, Lorenzo. Islã, transe e liminaridade. *Revista de Antropologia da USP*, vol. 50, n. 1, São Paulo: USP, 2007. ISSN 0034-7701. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27258/29030>. Acesso em: 15/01/2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012007000100003>.
- MACAGNO, Lorenzo. Les nouveaux oulémas. La recomposition des autorités musulmanes au nord du Mozambique. *Lusotopie*, vol. XIV, n. 1, Leiden: Brill, mai. 2007, p. 152. ISSN: 1257-0273. Disponível em: <http://lusotopie.revues.org/1079>. Acesso em: 15/01/2018.
- MACAGNO, Lorenzo. *Outros mulçumanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- MACHADO, A. J. de Mello. *Entre os macuas de Angoche*. Lisboa, 1970.
- MATTOS, Regiane Augusto de. Poder e estratégias políticas no norte de Moçambique: a relação entre as *pia-mwene* e o governo português no final do século XIX. *Revista Anos 90*, vol. 21, UFRGS, impresso, 2014, p. 91-110. ISSN 0104-236X. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/45507>. Acesso em: 15/01/2018. DOI: <http://doi.org/10.22456/1983-201X.45501>
- MBWILIZA, Joseph F. *A history of commodity production in Makuani, 1600-1900*. Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press, 1991.
- MEDEIROS, Eduardo. *Notas sobre o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) emakhuwa e elomuwè e advento da etnicidade macua e lómuè*. Texto de apoio do curso de mestrado em Desenvolvimento e Cooperação Internacional. Lisboa: Iseg, 1995.
- MEDEIROS, Eduardo. *O sistema linhageiro macua-lomwe*. Maputo: Faculdade de Letras, mimeo, 1985.
- MIDDLETON, John & HORTON, Mark. *The Swahili: the social landscape of a mercantile society*. Oxford: Blackwells, 2001.
- MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco. Os antigos estados mbundu de Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

- NTARANGWI, Mwenda. A social-historical and contextual analysis of popular musical performance among the Swahili of Mombasa. *Cultural Analysis*, vol. 2, Kenya, 2001.
- NTARANGWI, Mwenda. *Gender, identity, and performance: understanding Swahili cultural realities through song*. Trenton, N. J.: Africa World Press, 2003.
- NASCIMENTO, Augusto; BITTENCOURT, Marcelo; DOMINGOS, Nuno; MELO, Victor Andrade de (org.). *Esporte e lazer na África: novos olhares*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- NEVES, F. A. da Silva. *Informações acerca da capitania mor de Angoche*. Moçambique: Imprensa Nacional, 1901.
- NEWITT, Mallyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Europa-América, 1997.
- NIMTZ JR., August H. *Islam and politics in east África. The Sufi order in Tanzania*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.
- O'NEILL, Henry. África oriental portuguesa: observações acerca da costa e do interior da província de Moçambique. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. Lisboa, 1882.
- PEARSON, Michael Naylor. *Port cities and intruders: the Swahili coast, India, and Portugal in the early modern era*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- PEREIRA, Matheus Serva. *"Grandiosos batuques": identidades e experiências dos trabalhadores urbanos africanos de Lourenço Marques (1890-1930)*. Tese de doutorado, Unicamp, Campinas, SP, 2016.
- POUWELS, R. L. Eastern Africa and the Indian ocean to 1800: reviewing relations in historical perspective. *International Journal of African Historical Studies*, vol. 35 n. 2-3, 2002, p. 385-425. DOI: 10.2307/3097619
- RANGER, Terence O. *Dance and society in eastern Africa, 1890-1970: The Beni Ngoma*. Califórnia: University of California Press, 1975.
- ROCHA, Aurélio. O associativismo e o desporto em Moçambique. Disponível em: <http://conferenciadesportoemafica.wordpress.com/comunicacoes/204-2/>. Acesso em: 15/01/2018.
- RODRIGUES, Eugénia; ROCHA, Aurélio; NASCIMENTO, Augusto. *Ilha de Moçambique*. Maputo: Alcance Editores, 2009.
- SHERIFF, Abdul. *Slaves, spices and ivory in Zanzibar: integration of an east African commercial empire into the world economy, 1770-1873*. Londres: James Curvery, 1987.
- SOYINKA, Wole. As artes da África durante a dominação colonial. In: DEM (coord.). *A África sob dominação colonial (1880-1935)*, vol. 1. Brasília: Unesco/MEC/ Ufscar, 2010. Coleção História Geral da África
- STROBEL, Margaret. From Lelemama to lobbying: women's associations in Mombasa, Kenya. In: HAFKIN, Nancy & BAY, Edna (ed.). *Women in Africa: studies in social and economic change*. Stanford: Stanford University Press, 1976.
- TRIMINGHAM, John Spencer. *Islam in east Africa*. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e a sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (coord.). *História geral da África negra*, vol. I – Metodologia e pré-história da África, ed. revista. Paris: Unesco, 2010.

- VILHENA, Ernesto Jardim de. *Cia. do Nyassa. Relatório e memórias sobre os territórios*. Lisboa: Typographia da "A Editora", 1906, p. 22.
- WA MUKUNA, Kadazi. Aspectos panorâmicos da música tradicional no Zaire. África. *Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, n. 8, 1985, p. 77-87.
- ZAMPARONI, Valdemir. Monhés, baneanes, chinas e afro-maometanos. Colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890-1940. *Lusotopie*, Paris: Ed. Karthala, 2000, p. 191-222.
- ZIMBA, Benigna. O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX. *Cadernos de História de Moçambique*, n. 1, 2011.

Arquivos

- Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Secretaria do Estado da Marinha e Ultramar (Semu), DGU.
- Arquivo Histórico de Moçambique (AHM), Fundo do século XIX, Governo Geral de Moçambique.
- Biblioteca Nacional de Portugal. Microfilmes-jornais. *O Norte*, A. 1, n. 1, 22 fev. 1933, e n. 59, fev./mar. 1937.

Entrevistas

- Said Amur Jimba, 14/07/2016, Ilha de Moçambique.
- Janina Momade, 20/07/2016, Ilha de Moçambique.
- Shifa Issufo, 25/07/2016, Ilha de Moçambique.
- Nacuti Adamo, 26/07/2016, Ilha de Moçambique.

Recebido: 28/02/2018 – Aprovado: 14/08/2018

Editores responsáveis:

Iris Kantor e Rafael Marquese

Organizadoras do Dossiê Moçambique em Perspectiva:

Histórias Conectadas, Interdisciplinaridade e Novos Sujeitos Históricos

Maria Cristina Cortez Wissenbach
Juliana Paiva Magalhães
Lia Dias Laranjeira